Patrick Karlsen

La Carta rivoluzionaria di d’Annunzio e De Ambris: origini, contesto, contenuto

La Carta del Carnaro è la Costituzione che il potere rivoluzionario di d’Annunzio a Fiume decise di darsi nel 1920, al momento in cui parve necessario a lui e agli altri membri del suo Comando strutturare quel potere nella forma di un nuovo Stato.

La Carta fu concepita e redatta nel suo impianto fondamentale da Alceste De Ambris, uno dei maggiori esponenti del sindacalismo rivoluzionario a livello internazionale, che a Fiume era allora il capo dell’esecutivo del Comando dannunziano. Per parte sua, d’Annunzio recepì totalmente il testo di De Ambris riadattandolo però in prosa lirica, e aggiungendovi di suo pugno alcune modifiche, tutto sommato marginali anche se non prive qualche volta di interesse politico.

La paternità della Carta è quindi perfettamente duplice: è il risultato ed esprime sia la personalità politica di De Ambris, attento a fornirle una compiuta e concreta veste di natura rivoluzionaria, sia lo stile e le intuizioni di d’Annunzio sulle relazioni tra estetica e potere nella società di massa.

Il valore letterario della Carta non è mai stato messo in dubbio; sono invece la sua importanza storica e la sua modernità politica che hanno faticato a essere pienamente riconosciute. La lettura della Carta era influenzata dagli imbarazzi e spesso dai pregiudizi con cui per lungo tempo si è guardato alla scomoda figura di d’Annunzio e all’impresa di Fiume in generale, interpretata quasi esclusivamente come un’esperienza preparatoria del regime fascista. Come vedremo, gli studi più recenti offrono un giudizio diverso: sono dati per acquisiti i legami che essa ebbe con il successivo avvento del fascismo, soprattutto sul piano dei miti, dei simboli e dei rituali del potere, ma si tende allo stesso tempo a mettere in risalto anche altri tratti, come lo spirito ribelle e libertario che caratterizzò l’impresa, e di cui la Carta è una sintomatica espressione.

In realtà già all’inizio degli anni Settanta lo storico Renzo De Felice, commentando la Carta, aveva messo in chiaro una serie di punti basilari.

Primo, il suo carattere rivoluzionario: la Carta si presenta come una sintesi della cultura politica rivoluzionaria europea, della quale si rintracciano nel testo i più vari indirizzi, dal corporativismo di Mazzini al sindacalismo rivoluzionario di Sorel, fino a suggestioni di matrice sovietica e consigliare. In particolare, il corporativismo impresso alla Carta da De Ambris, di tipo sindacalista-mazziniano, non ha nulla a che vedere con il successivo corporativismo fascista, gerarchico, autoritario e dirigista.

Secondo, la modernità e l’attualità politica della Carta, per certi aspetti ancora più avanzata di molte costituzioni oggi in vigore nel mondo; modernità e attualità evidenti per esempio negli articoli della Carta riguardanti la concezione della proprietà, i rapporti sociali e tra i sessi, l’istruzione pubblica, il decentramento amministrativo, per citarne solo alcuni.

Terzo, le sue finalità e le sue tensioni radicalmente originali e innovative, perché scopo di De Ambris e d’Annunzio fu quello di dare agli “uomini nuovi” appena usciti dalla Grande Guerra una soluzione organica e coerente alle loro ansie di rinnovamento politico e sociale, predisponendo un documento che fondesse destra e sinistra in un contenitore del tutto nuovo, libertario e antiborghese.

Di tutti questi aspetti ci renderemo bene conto quando andremo a vedere nel dettaglio la struttura della Carta. E questo credo sia meglio farlo nella seconda parte dell’intervento; mentre in que-

sta prima metà ci conviene soffermarci sul contesto storico e su alcuni problemi che ci aiutano a capire l'origine e l'ispirazione del testo.

Direi di partire aprendo una finestra sul background politico e culturale di d'Annunzio.

Come quasi tutti gli appartenenti all'elite letteraria e intellettuale di inizio secolo (pensiamo, per citare un caso emblematico, al Thomas Mann delle *Confessioni di un impolitico*), d'Annunzio non era affatto un democratico nel senso comune del termine. Era stato da sempre convinto che le masse avrebbero dovuto essere guidate da pochi individui, scelti per cultura e gusto. Per molti versi, possiamo dire, la sua cultura politica aderiva a quelle teorie delle élites portate avanti in quegli anni dai vari Pareto e Mosca. Da giovane riteneva che il suffragio universale fosse un'istituzione plebea, mentre lo Stato ideale era quello che avesse favorito la "graduale elevazione d'una classe privilegiata verso un'ideal forma di esistenza".

Un secondo tratto caratteristico dei modelli intellettuali dell'epoca, e ben presente anche in d'Annunzio, era l'insofferenza per le categorie politiche ottocentesche di destra e sinistra, giudicate superate dai tempi e incapaci di dare effettiva espressione ai bisogni della nuova società di massa. Alla fine dell'Ottocento d'Annunzio fu eletto deputato ed entrò in Parlamento sui banchi della destra, ma già l'anno successivo, dopo l'assassinio del re Umberto I, annunciò la sua conversione politica: d'ora in avanti, disse, sarebbe stato un uomo di sinistra, perché essendo "uomo d'intelletto vado verso la vita". In realtà questi termini per lui non volevano dire nulla; infatti, se non ebbe mai niente a che fare con la tradizionale destra liberale, allo stesso modo non si avvicinò mai alle posizioni dei socialisti riformisti alla Turati.

Notiamo subito una manifestazione di quell'originale sincretismo politico di inizio Novecento, dai contorni confusi e multiformi, fondato in genere sul disprezzo per la politica parlamentare, considerata inefficace e lontana dalle masse, di cui si avvertiva la presenza sempre più esigente; sul culto della grandezza nazionale, e sulla volontà di assegnare alla nazione nuovi compiti grandiosi, una specifica missione. In linea, nel nostro caso, con quelle che secondo il Vate erano le virtù proprie del popolo italiano: il senso estetico per la bellezza, la virilità, il genio creativo.

Erano pensieri e pulsioni comuni a tutta Europa, che si alimentavano di irrazionalismo, fondevano insieme Bergson e Nietzsche, vitalismo e nichilismo, e facevano da appoggio ad avanguardie diversissime, ma unite dall'aggressività e dall'odio per la democrazia.

Queste tendenze estreme di destra e sinistra si incontravano in Italia nell'opposizione feroce ai governi di Giovanni Giolitti: visto come l'uomo della mediazione e del compromesso per eccellenza, alfiere di una politica di lenta e graduale integrazione delle classi sociali nello Stato. Contro il suo progetto riformista si scagliavano sia le masse del socialismo massimalista e del sindacalismo rivoluzionario, sempre più esaltate dal mito soreliano del gesto violento e risolutore; e sia i borghesi nazionalisti e intellettuali, che vedevano in lui il simbolo della mediocrità del vecchio razionalismo ottocentesco.

Alla fine della Grande Guerra, che come sappiamo rappresentò una sorta di battesimo nel fuoco per la nuova società di massa, queste tendenze presero ulteriormente fiato. L'Italia conobbe il cosiddetto biennio rosso, con le rivendicazioni operaie e le prime occupazioni delle fabbriche. I proprietari e i borghesi si sentivano minacciati da questa mobilitazione popolare e non protetti abbastanza dalla classe dirigente liberale. In definitiva era la democrazia liberale a essere presa nel miri-

no da entrambe le classi sociali, mentre da più parti, in tutto il continente, crescevano le voci di quanti chiedevano rimedi estremi per curare questa "grande malata".

In d'Annunzio, in particolare, dopo la guerra si rafforzò il culto dell'individuo, e anzi lui stesso, grazie alle sue imprese belliche, incarnò sempre più agli occhi dell'opinione pubblica del suo tempo la figura dell'eroe, che aveva annullato la distanza tra intellettuali e masse, ed era capace di dominare la realtà a suo piacimento grazie alle virtù dell'audacia e del coraggio. Per intere folle di reduci e per una buona parte della borghesia italiana, d'Annunzio appariva il demiurgo in grado di forgiare quell'Italia nuova che fosse all'altezza di ripagare i sacrifici patiti, dando corpo ai sogni di gloria e riscatto la cui promessa di realizzazione era stata conquistata sul campo.

Di qui, si capisce la forte valenza simbolica che ebbe l'impresa di Fiume per d'Annunzio e per larghi settori dell'opinione pubblica italiana. Non si trattava soltanto di annettere Fiume all'Italia, ma di purificare e rigenerare il Paese. Solo un governo degno della vittoria in guerra avrebbe avuto la forza di proclamare l'annessione di Fiume, di non cedere agli interessi delle potenze alleate e non lasciarsi umiliare dalle convenzioni diplomatiche e dalle chiacchiere di Versailles, dove si stava svolgendo la Conferenza di Pace. Dunque, fin dai primi giorni dopo la marcia su Fiume, un pieno successo dell'impresa per d'Annunzio avrebbe coinciso con la caduta del governo italiano, giudicato debole e inetto, e presieduto allora da Francesco Saverio Nitti. Nient'altro che una controfigura di Giolitti, secondo il poeta, che lo soprannominò "Cagoja" – figura leggendaria di popolano triestino che "solo alla pansa pensa" – contro il quale bisognava imporre a Roma la visione dannunziana del mondo e della "più grande Italia" da lui immaginata.

Questi disegni cozzavano sin dall'inizio non soltanto con il prudente lavorio diplomatico del governo Nitti, ma anche con gli obiettivi del Consiglio nazionale italiano di Fiume, che si era costituito negli ultimi giorni di guerra e dava voce al ceto dirigente della città. Nel settembre del '19, i suoi membri avevano fatto capire al generale Badoglio, allora commissario straordinario militare per la Venezia Giulia, che si sarebbero accontentati della semplice annessione della città all'Italia, lasciando da parte la questione della sovranità sul porto e sui territori a nord e a est del centro urbano.

Gli esponenti della classe dirigente fiumana avevano un orientamento conservatore condiviso anche da diversi membri dello Stato maggiore dannunziano, come Eugenio Coselschi e Giovanni Giuriati, l'irredentista veneziano nominato da d'Annunzio primo capo di Gabinetto del governo legionario.

È celebre, e molto azzeccata, la distinzione di De Felice tra "scalmanati" e "ragionevoli" per indicare le correnti anche molto diverse tra loro che insieme andavano a comporre l'universo legionario di d'Annunzio a Fiume. Gli scalmanati erano quelli che avrebbero finito, secondo De Felice, per dare il tono al più genuino fiumanesimo. Per loro – un coacervo di arditi, repubblicani, socialisti, sindacalisti, anarchici – Fiume aveva prima di tutto il valore di un'esperienza esistenziale e liberatrice, segnata dal rifiuto delle norme e dei valori d'anteguerra, dalla rivolta globale contro un sistema che avvertivano ormai superato nella concezione stessa della vita, nei rapporti sociali e umani, nell'organizzazione del potere tra gli individui e tra i popoli. Questo anelito libertario e anticonformista avrebbe portato più tardi la maggioranza di questi legionari a schierarsi nettamente contro il fascismo.

I ragionevoli invece avevano una concezione molto più ristretta degli obiettivi che l'impresa avrebbe dovuto fissarsi: l'annessione della città all'Italia era il principale tra questi per la sua valenza patriottica e nazionale, ma nessuno di loro pretendeva di mutare il carattere istituzionale del governo italiano né di rimodellare la società in senso rivoluzionario. Per esempio, sia Giuriati sia Oscar Sinigaglia, uno tra i maggiori finanziatori dell'impresa, rifiutavano ogni sbocco rivoluzionario fondamentalmente per gli stessi motivi che stavano dietro al timore di Nitti verso le imprevedibili azioni dannunziane: erano consapevoli dell'estrema necessità per l'Italia di avviare la ricostruzione postbellica grazie a consistenti aiuti esteri, in particolare i crediti americani, che sicuramente sarebbero venuti meno se il Paese non avesse mantenuto la pace sociale al suo interno, e di conseguenza un governo stabile e affidabile.

Ma già nell'ottobre 1919, a un mese dalla marcia su Fiume, si comincia a profilare la possibilità che a prevalere, negli equilibri di potere all'interno del Comando dannunziano, sia la corrente più decisamente rivoluzionaria; e che anzi si possa formare nel Paese un'alleanza tra le forze della guerra, rappresentate da d'Annunzio, e gli elementi più radicali della politica italiana.

C'è un fatto che può essere letto come un piccolo spartiacque in questo senso, ed è la cattura del mercantile italiano *Persia* nell'ottobre 1919. Il suo carico consisteva in armi e munizioni destinate alle Armate Bianche che stavano combattendo la rivoluzione bolscevica in Russia. La Federazione sindacale della Gente del mare, capitanata a quel tempo da Giuseppe Giulietti, aveva sequestrato appositamente *Il Persia* e l'aveva condotto nella Fiume di d'Annunzio, convinto che lì avrebbe trovato porto sicuro e destinazione migliore. D'Annunzio accolse Giulietti con queste parole: l'arrivo del *Persia*, gli scrisse in una lettera, conferma "non soltanto la santità ma l'universalità della nostra causa", perché si era impedito che il suo carico di armi fosse utilizzato contro gli altri popoli, venendo impiegato invece per una causa di giustizia. Agli occhi di d'Annunzio, la vicenda del *Persia* dimostrava che c'erano settori del socialismo radicale disposti a iniziative davvero rivoluzionarie, almeno nel senso originale da lui auspicato; e dimostrava che i circoli di potere che volevano strangolare la rivoluzione comunista in Russia erano gli stessi che facevano di tutto per soffocare la protesta di Fiume. "Dall'indomabile *Sinn Fein* d'Irlanda – proseguì d'Annunzio nella lettera – alla bandiera rossa che in Egitto unisce la Mezzaluna e la Croce, tutte le insurrezioni dello spirito contro i divoratori di carne cruda sono per riaccendersi alle nostre faville che volano lontano".

Insomma: il capo della rivolta di Fiume si stava decidendo in questa fase a mettere la sua azione a capo di un movimento di contestazione globale, basato su sistemi di valore contrapposti a quelli dei Paesi vincitori. Nelle intenzioni di d'Annunzio, Fiume doveva diventare sempre più il grido di riscossa per tutti i popoli oppressi le cui ragioni non venivano ascoltate dalle potenze a Parigi.

Il discorso ai fiumani pronunciato dal Vate il 24 ottobre e intitolato *Italia e vita* costituisce sotto questa luce una sorta di manifesto programmatico. La lotta di Fiume era il momento più alto dello scontro tra le grandi potenze del mondo e i popoli sfruttati costretti a piegarsi alla loro forza. E così come gli Stati sfruttatori si erano coalizzati alla Conferenza di Parigi dando vita alla Società delle Nazioni, allo stesso modo dovevano fare i popoli sfruttati. Disse d'Annunzio:

"Tutti gli insorti di tutte le stirpi si raccoglieranno sotto il nostro segno. [...] E la nuova crociata di tutte le nazioni povere e impoverite, la nuova crociata di tutti gli uomini poveri e liberi, contro le nazioni usurpatrici e accumulatrici di ogni ricchezza, contro le razze da preda e contro la casta

degli usurai che sfruttarono ieri la guerra per sfruttare oggi la pace, la crociata novissima ristabilirà [la] giustizia vera […]".

La crociata *novissima* contro il mondo ingiusto dell'oppressione sociale e internazionale praticata dalle *vecchie* caste dirigenti.

Questo discorso annunciò la svolta del corso politico dannunziano. Ma più che porsi come un dislocamento dalla destra alla sinistra, esso va letto come un tentativo di fondere insieme istanze provenienti dalle tradizionali divisioni del campo politico. Un tentativo casomai di allargare – nella contingenza – la sfera delle sue alleanze, trasportando a un livello più generale la contrapposizione tra destra e sinistra in una sintesi inedita. Questo doveva essere il *fiumanesimo* per d'Annunzio: una nuova teoria e un nuovo modo di fare politica, allettanti sia per la destra che per la sinistra, e che, possibilmente, avrebbe dovuto portare lui a capo di tutti gli italiani e di tutti i cittadini del nuovo mondo forgiato dalla guerra.

Un linguaggio simile, è evidente, risultava del tutto incomprensibile a uomini come Nitti, o anche a quei profili più tradizionalmente conservatori che per il momento stavano al fianco di d'Annunzio, come Sinigaglia e Giuriati. E questo perché a loro sfuggiva ciò che invece a d'Annunzio, in anticipo su moltissimi, era chiarissimo: la guerra aveva definitivamente inaugurato l'età della politica di massa, e questa politica aveva bisogno di nuovi canali di espressione, nuove forme, nuovi leader.

Il nuovo corso della politica dannunziana, che conoscerà il suo sbocco nella promulgazione della Carta del Carnaro, si spiega collocandolo negli eventi che segnarono i rapporti intercorsi tra il Comando a Fiume e il governo italiano alla fine del 1919. Tra ottobre e dicembre, infatti, erano andate a monte le trattative per risolvere la crisi fiumana attraverso il cosiddetto *modus vivendi* ideato da Nitti. Si trattava in sostanza di un compromesso che aveva per suo ultimo fine lo sgombero della città da parte di d'Annunzio e dei suoi legionari, così da permettere al governo italiano di avere le mani libere per continuare a negoziare con gli alleati il futuro dell'intera regione adriatica. Prevedeva l'occupazione temporanea di Fiume a opera delle truppe regolari italiane, in attesa di una definitiva composizione internazionale della questione che portasse come minimo alla creazione di uno Stato libero fiumano o, per obiettivo massimo (lasciato tuttavia nel vago, come mera possibilità), all'annessione della città all'Italia. Era praticamente il contenuto del piano su cui nello stesso periodo il ministro degli Esteri italiano Tittoni cercava, con grande fatica, il consenso degli altri Paesi alleati.

Su questi progetti Nitti era convinto di trovare l'adesione del Consiglio nazionale e della grandissima parte della popolazione di Fiume, oppressa da una crisi economica e alimentare che il Comando di d'Annunzio non era nelle condizioni di risolvere, e perciò sempre più stanca e insofferente verso l'impresa. Infatti, il Consiglio nazionale approvò a metà dicembre a larghissima maggioranza il *modus vivendi* (48 voti a favore e appena 6 contrari); pochi giorni dopo, d'Annunzio indisse un plebiscito che fu attuato tra violenze e irregolarità tollerate alla luce del sole, e i cui risultati, nettamente favorevoli all'accettazione del *modus vivendi*, furono annullati arbitrariamente da d'Annunzio in quello che ha tutte le apparenze di un vero e proprio golpe. Fu questo l'avvenimento che ufficializzò la rottura tra il Comando e i moderati del Consiglio nazionale.

Per il Comandante e le frange estremiste dei suoi legionari, il *modus vivendi* era una pessima soluzione: innanzitutto perché un accordo con Nitti sarebbe stato di per sé un insuccesso dopo la

loro esplicita e martellante campagna per destituirlo; poi perché non sanciva la diretta annessione di Fiume all'Italia, e perché d'Annunzio – a ragione – non era per nulla sicuro che il governo di Roma volesse servirsene nelle discussioni di Parigi. Inoltre, c'è da tener conto che in novembre si erano svolte le elezioni politiche in Italia, che avevano portato alla riconferma di Nitti e all'affermazione dei socialisti e dei popolari, e cioè le forze politiche che si erano sempre dichiarate ostili o tiepide verso l'iniziativa di d'Annunzio.

Tutti questi elementi combinati insieme contribuirono ad alimentare in lui un senso di isolamento e di sconfitta. Ma lo indussero – al posto di farsi una ragione e ripiegare – a rilanciare la posta, ad accarezzare l'idea di trasformare la sua esperienza a Fiume in un grande "atto di vita", in un'azione clamorosa e spettacolare i cui ambiti dovevano travalicare di molto quelli geografici in cui era inscritta. Il Vate faceva di tutto per non lasciarsi alle spalle l'avventura più esaltante della sua vita e, come ha suggerito Giordano Bruno Guerri, forse non voleva rassegnarsi alla vecchiaia.

Con il golpe di dicembre si consumava, come detto, la rottura tra d'Annunzio e le forze moderate presenti nel Consiglio nazionale e nel suo stesso Comando; il 23 Giuriati si dimetteva per protesta e al suo posto, a segnalare il trionfo delle tendenze estremiste, d'Annunzio chiamava come capo di Gabinetto Alceste de Ambris.

De Ambris era una figura irregolare, anche lui sfuggente alle canoniche appartenenze politiche, e assai noto nel panorama politico del tempo. Era uno dei capi del sindacalismo rivoluzionario italiano, segretario dell'Unione italiana del Lavoro e aveva militato nelle lotte bracciantili del Sud America; poi era stato acceso interventista alla vigilia della Grande Guerra, e amico di Mussolini – ma acerrimo antifascista negli anni del regime.

La sua chiamata a Fiume fa trapelare il fatto che la nuova strategia politica di d'Annunzio non era il frutto di un'improvvisazione. Rivela lo sganciamento del Comandante dalle forze nazionaliste che fino a quel momento avevano avuto un ruolo predominante nell'impresa, fino a quando non era fallito il disegno che aveva nella caduta di Nitti e nell'annessione di Fiume all'Italia i suoi obiettivi, e che si può riassumere nei nomi di Sinigaglia e Giuriati. Ora d'Annunzio spostava decisamente l'asse della sua azione politica in direzione delle forze radicali alla De Ambris e alla Giulietti, il capo della Federazione della Gente del mare.

Nel discorso che il Vate pronunciò l'ultimo giorno del 1919, per spiegare le ragioni che l'avevano spinto a persistere nell'occupazione e le direttrici del nuovo corso politico, si ritrova un campionario di simboli e immagini – tutto giocato ancora sull'opposizione vecchio-nuovo – che dimostra alla perfezione il significato che avrebbe assunto la continuazione dell'impresa. D'Annunzio era deciso a intenderla sempre più come un atto di radicale innovazione, fondativo di un nuovo mondo e smisuratamente utopico, di distacco totale dalle convenzioni sociali e politiche del razionalismo moderno, liberale e borghese.

L'anno che si sta per aprire – dice d'Annunzio nel discorso – non sarà l'anno di Versailles ma l'anno di Ronchi. E prosegue: Versailles "vuol dire decrepitezza, infermità, ottusità, dolo, baratto […]. Ronchi vuol dire giovinezza, bellezza […], novità profonda. […] Contro tutti e contro tutto noi abbiamo la gloria di dare il nome a questo anno di fermento e di tormento […]. Non v'è luogo della terra dove l'anima umana sia più libera e più nuova che su questa riva […]". Per concludere, con accenti che richiamano alla mente quasi il Campanella della *Città del sole*: "Abbiamo posto le fondamenta d'una città di vita, d'una città novissima [che] vige e splende. Ha il vigore e lo splendo-

re d’una quinta stagione sul mondo”. A partire da questo momento, si può affermare che per d’Annunzio la causa fiumana si identificò senza mezzi termini come una bramata vittoria del mito del superuomo.

Questo programma rivoluzionario si sarebbe dispiegato nel corso del 1920 su più versanti.

Innanzitutto c’è da dire che fino agli studi di De Felice era un’opinione largamente diffusa nella storiografia che tutta la seconda, e più lunga, parte dell’impresa fiumana fosse da considerarsi come una vicenda trascurabile. Come una fase di stasi e di fondamentale inattività, un lungo strascico assai poco significativo, finalmente interrotto dalle cannonate di Giolitti nel Natale di sangue alla fine del ’20.

In realtà, da una trentina d’anni a questa parte ha iniziato ad accreditarsi una lettura opposta, che vede in questa *quinta stagione* dannunziana il punto di osservazione ideale non solo per abbracciare il senso complessivo dell’impresa di Fiume, ma anche per studiare, attraverso la lente del microcosmo fiumano, fenomeni e problemi tipici della politica novecentesca. Del resto, lo stesso De Ambris avrebbe commentato anni dopo che “il senso più intimo e vero di questa impresa sfuggì a quasi tutti”.

Ma andiamo con ordine.

Come prima cosa, all’inizio del 1920 riprendono quota le velleità insurrezionali che avevano già tentato d’Annunzio, e che effettivamente ebbero corso nella prima fase dell’impresa, quando interlocutore per questo tipo di ragionamenti era stato soprattutto Mussolini. A gennaio si materializza la trama di un allargamento della rivoluzione da Fiume al resto della Penisola, con tanto di marcia su Roma; una trama questa volta intessuta da Giulietti, il quale, trovando assai ricettivo d’Annunzio, intavola un ventaglio di *pour parler* con una schiera di esponenti della sinistra estrema, dall’anarchico Errico Malatesta a Nicola Bombacci, dai massimalisti di Giacinto Serrati ai capi del socialismo triestino, fino addirittura ad alcuni rappresentanti più o meno ufficiali della neonata Unione Sovietica. Tutti questi abboccamenti però falliscono data un’insuperabile diffidenza di fondo, e data anche l’oggettiva incompatibilità tra i profili politici di d’Annunzio e dell’interventista De Ambris, da un lato, e i socialisti o gli anarchici dall’altro, internazionalisti e antibellicisti per antonomasia. D’altra parte, è vero che il Comandante dichiarò a quel tempo che da Fiume doveva “irradiare un’azione eminentemente comunista”, ma allo stesso tempo teneva a precisare che il suo comunismo sarebbe stato diverso da quello sovietico, un comunismo senza dittatura, più affine alla sua cultura anarchica, che avrebbe mutato “il cardo bolscevico in rosa italiana, in rosa d’amore”.

In secondo luogo, il 1920 è l’anno in cui in seno al Comando dannunziano salgono sulla cresta dell’onda, ormai incontrastati, gli scalmanati di De Felice.

Caratteristico esemplare di questa tendenza è Guido Keller. Pilota dell’aeronautica militare italiana durante la guerra, omosessuale dichiarato, naturista, cocainomane, Keller si circondò presto di un alone di leggenda e divenne il pupillo del Comandante, per il quale costituì una sorta di corpo pretoriano personale, soprannominato “La Disperata”, che radunava gli elementi più indisciplinati tra i legionari. Alla firma del Trattato di Rapallo tra l’Italia e la Jugoslavia, Keller avrebbe compiuto un volo spericolato su Roma per gettare un vaso da notte su Montecitorio. Prima, insieme al futuro scrittore Giovanni Comisso, aveva fondato a Fiume anche l’associazione Yoga: una congrega di spiriti liberi che, in anticipo sui figli dei fiori e con pretto gusto dadaista, amavano irridere la morale e il costume borghesi.

A Fiume accorrerà per un certo periodo anche Filippo Tommaso Marinetti, il fondatore del futurismo, che non poteva non riconoscere come d'Annunzio stesse attuando nella Città di Vita ciò che lui aveva invocato in decine di manifesti.

Attratti da questo vortice di euforia irriverente e anticonformista, sprigionata dalle scintille della visione dannunziana del mondo nuovo, furono anche quei frati cappuccini che dalla fine di marzo del '20 si batterono per una riforma radicale della struttura ecclesiastica e delle sue regole interne. Chiedevano la libertà di sposarsi, il controllo sui fondi dell'ordine e la democratizzazione della gerarchia, con l'elezione dal basso del loro superiore provinciale.

Date queste premesse, non è un caso se le avanguardie di tutta Europa, esultanti, videro nel gesto di d'Annunzio la scalata al potere da parte della fantasia e della poesia. Proprio il Club Dada di Berlino inviò al Vate un entusiasta telegramma di adesione, riconoscendo nell'impresa un taglio netto e una sfida aperta nei confronti della tradizione, congruente con le simpatie comuniste di alcuni tra i suoi aderenti.

Alla festa della rivoluzione si chiama opportunamente un recente saggio di Claudia Salaris, che ha messo bene in luce come a Fiume si fosse creata una controsocietà senza precedenti, quanto mai trasgressiva e antitetica all'ordine costituito dei padri: le virtù della morigeratezza e del risparmio, i valori della famiglia e della religione. Ma più che da precise argomentazioni politico-ideologiche, i legionari in questo periodo furono guidati da uno sperimentalismo sfrenato e festoso, accostabile per diversi aspetti all'utopia generazionale che si riverserà molto più tardi nel Sessantotto.

Questo insomma era il clima in cui presero corpo i provvedimenti politici del Comando nel 1920.

Oltre alla promulgazione della Carta del Carnaro, nello stesso solco si collocano la creazione di un'organizzazione internazionale contrapposta alla Società delle Nazioni per combattere il colonialismo e l'imperialismo (la cosiddetta Lega di Fiume); i tentativi di distruggere l'unità del neonato Stato jugoslavo e la riforma in senso democratico dell'esercito occupante.

Sono provvedimenti che appaiono corollari di un piano più generale, annunciato da d'Annunzio già all'inizio del '20, e cioè quello di trasformare il potere occupante a Fiume in un nuovo, autonomo organismo statale.

Le motivazioni che stavano alla base della decisione erano in parte legate alla necessità di strutturare in qualche modo il caos regnante a Fiume nel prolungarsi estenuante dell'occupazione; soprattutto in riferimento all'economia, che si trovava da tempo in uno stato di crisi apparentemente senza uscita. Ma molto di più aveva pesato in d'Annunzio e De Ambris l'aspetto ideologico, la spinta che aveva ispirato e dato vita dall'inizio al nuovo corso politico, tra i timori e l'ostilità crescenti del Consiglio nazionale e in generale degli ambienti conservatori fiumani. E cioè la tentazione irresistibile di porre Fiume a guida di un rivolgimento universale, innalzarla a modello per il nuovo mondo emerso dalla Grande Guerra.

Sentiamo cosa disse d'Annunzio a un giornalista ungherese nell'aprile 1920: "Se dovremo fare una costituzione faremo una costituzione di libertà infinitamente diversa dai vecchi Statuti. Noi vorremo conciliare lo spirito comunale che anche qui vigeva, e al quale dobbiamo la forza e la grandezza italica, con le idee più moderne. […] Anche se dopo brevissimo tempo (come noi fervidamente auguriamo) l'annessione ci impedisse di attuare la Costituzione in tutte le forme, questa potrebbe sempre rimanere come un esempio a tutto il mondo dell'aspirazione di un popolo e di un

gruppo di spiriti. Con tale Costituzione potremo riunire in un cerchio di luce, le libertà comunali colle ultime forme che oggi muovono il mondo".

Sulla costituzione del nuovo Stato De Ambris aveva iniziato a lavorare fin dai primi giorni del suo arrivo a Fiume. A marzo la Carta del Carnaro era pressoché pronta, ma sarebbe stata resa pubblica appena in agosto e promulgata ai primi di settembre. Questo divario di tempo è dovuto a prudenza tattica, perché a d'Annunzio non smettevano di arrivare voci allarmate da ogni parte; tutti avevano capito che il Comando stava per farsi protagonista di qualche azione strepitosa, e molti avevano intuito che l'ipotesi repubblicana era tra le più sondate in quel momento da De Ambris e dal Comandante. Il termine Reggenza, al posto di Repubblica, fu preferito alla fine da d'Annunzio proprio perché in città era diffuso un forte sentimento monarchico, e così anche tra parecchi legionari. I mesi della primavera e dell'estate, oltre che nella ricerca di appoggi politici e finanziari in giro per l'Italia, furono utilizzati per prendere tempo e cercare di tranquilizzare il più possibile la cittadinanza fiumana e i settori filomonarchici del movimento legionario. De Ambris spiegava che la creazione di un nuovo Stato era necessaria anche per anticipare i progetti delle grandi potenze – "quel trust capitalistico internazionale che prende il nome di Società delle Nazioni", disse in un discorso a marzo – sempre più inclini a progettare uno Stato cuscinetto indipendente tra Italia e Jugoslavia.

Contro i piani di questo trust capitalistico, come si è detto prima, il Comando agì in una doppia direzione. Da una parte fu progettata la Lega di Fiume per raggruppare i popoli oppressi della terra in chiave, per così dire, terzomondista, anticolonialista e antimperialista. Le attenzioni ad amplissimo raggio della Lega, che subito cercò l'appoggio dell'Unione Sovietica, si rivolsero in particolare ai dalmati e agli albanesi, ai tedeschi soggetti alla Polonia, a marocchini, egiziani, indiani, fino ad arrivare alle etnie oppresse negli Stati Uniti come i cinesi e i neri. Dall'altro lato si svilupparono i progetti per destabilizzare lo Stato jugoslavo a egemonia serba, e nel giugno del '20 furono sottoscritti trattati con rappresentanti delle diverse nazioni che lo componevano, croati in testa, tramite i quali il Comando si faceva garante di rifornimenti in armi e denaro. Questa opera sotterranea di sedizione contro la Jugoslavia, per inciso, faceva comodo anche al governo italiano, che infatti cercò di strumentalizzarla con discrezione, e interessata complicità, sia sotto Nitti che sotto Giolitti. In ogni caso, entrambi gli ambiziosi progetti internazionali si arenarono sul piano della teoria, mancando allo stesso d'Annunzio i finanziamenti e gli appoggi necessari a tradurli in pratica.

Erano il frutto dell'ultima ondata d'entusiasmo che pervase il Comando alla metà del '20. La caduta del governo Nitti, a giugno, spinse d'Annunzio a pensare che il liberalismo italiano fosse entrato nella sua agonia finale e che per l'avventura "bella tra le belle" si aprissero quindi nuovi margini di manovra: quando invece era essa ad aver imboccato ormai la via del tramonto. A chiudere il cerchio di questa febbrile ma velleitaria progettualità rivoluzionaria, sta la riforma per un nuovo ordinamento militare. Si aboliva ogni comando intermedio tra il Comandante e l'esercito, e si stabiliva che le decisioni più importanti sarebbero state prese da un Consiglio militare, costituito da tutti gli ufficiali e il cui capo veniva eletto dalla loro maggioranza.

La Lega di Fiume, la Carta, il nuovo ordinamento dell'esercito suscitarono una scontata approvazione tra le file di molti legionari, ma ulteriore scetticismo nel Consiglio nazionale e nei vertici militari, per i quali simili iniziative erano la spia di un sovversivismo dilagante, e inaccettabile. Allo stesso tempo, la loro radicalità spaventò buona parte della borghesia italiana che fino ad allora era

stata dalla parte di D'Annunzio. Il poeta perse così definitivamente il sostegno di personalità e di ambienti decisivi, mentre Giolitti, appena subentrato a Nitti, preparava con il Trattato di Rapallo il colpo di grazia per la rivoluzione fiumana.

Nella sua stesura definitiva, abbiamo detto che la Carta del Carnaro abbina la tensione rivoluzionaria di De Ambris alle intuizioni poetiche di d'Annunzio sul carattere e le esigenze della politica di massa. Vediamo come.

Lo Stato delineato dai due doveva essere fondamentalmente una repubblica, decentralizzata e corporativa, capace di tracciare un'alternativa credibile tanto al parlamentarismo liberale, quanto al presidenzialismo statunitense e al bolscevismo sovietico.

In condizioni di normalità non si prevedeva un forte capo dell'esecutivo. L'applicazione delle leggi era affidata infatti a sette "rettori" (i ministri degli Esteri, delle Finanze, dell'Istruzione, degli Interni, della Giustizia, della Difesa e del Lavoro).

Ciascun rettore era eletto da uno dei tre organi legislativi, e rimaneva in carica un anno, eventualmente rieleggibile un secondo e poi, dopo una pausa di un anno, ancora un terzo.

Come detto, ci sono tre rami parlamentari elettivi: uno dedicato prevalentemente alla discussione di materie economiche, quello dei "Provvisori"; l'altro, detto degli "Ottimi", d'impianto più generale. Si riuniscono una volta l'anno dando vita al terzo organo: "l'Arengo del Carnaro".

È prevista infine l'elezione da parte dell'Arengo di un Comandante supremo nei momenti di emergenza, secondo l'esempio del "dittatore" dell'antica Roma repubblicana, e per un tempo provvisorio stabilito di volta in volta a seconda delle esigenze.

Il suffragio è universale: tutti i cittadini dai vent'anni in su, maschi e femmine, sono elettori ed eleggibili.

Il Consiglio dei provvisori – la camera corporativa – è eletto su base proporzionale, secondo uno schema che riflette in maniera accurata l'articolazione sociale e professionale della cittadinanza:

dieci rappresentanti degli operai e dei contadini;
dieci della "gente del mare";
dieci dei datori di lavoro;
cinque dei tecnici dell'industria e dell'agricoltura;
cinque degli impiegati amministrativi delle aziende private;
cinque degli impiegati pubblici;
cinque delle cooperative di produzione, lavoro e consumo;
cinque dei liberi professionisti;
cinque degli insegnanti e degli studenti.

Questi gruppi rispecchiano le nove corporazioni dello Stato sindacalista progettato da De Ambris. I sessanta provvisori stanno in carica due anni. Si occupano di tutte le materie riguardanti la legislazione economica e commerciale: la regolamentazione del lavoro privato e salariato nelle industrie, nell'agricoltura e nel settore marittimo, i trasporti, i lavori pubblici, le tariffe e dogane, le banche, ma anche l'istruzione tecnica e commerciale.

Gli ottimi, invece, sono in numero variabile: uno per ogni mille cittadini. E rimangono in carica tre anni. Sono responsabili del codice civile e penale, della polizia, della difesa, delle scuole, delle belle arti e dei rapporti tra il governo centrale e i comuni.

Al terzo ramo legislativo, l'Arengo, spetta la direzione generale della politica estera, la legislazione in ambito finanziario e sull'istruzione superiore, l'approvazione delle eventuali modifiche da apportare alla Costituzione.

Il criterio dell'efficienza e del contenimento dei costi della politica è tenuto in gran conto dai legislatori di Fiume, a riprova che uno dei motivi ispiratori della rivolta è anche l'insofferenza per gli sprechi e l'inconcludente verbosità del parlamentarismo: è previsto che gli ottimi si riuniscano una sola volta all'anno (a ottobre, e con "brevità spiccatamente concisa"), mentre i provvisori due volte (a maggio e novembre, "usando nel dibattito il modo laconico").

Sui loro compiti rimane imprecisata volutamente una gran quantità di dettagli, perché De Ambris e d'Annunzio desiderano sollecitare l'iniziativa dal basso dei comuni: gli organi di governo locale modellati secondo gli analoghi istituti del Medioevo e del Rinascimento e ai quali è concessa "piena autonomia".

Nella Carta del Carnaro c'è molto del cantonalismo svizzero, assunto come modello di convivenza interetnica. Le leggi comunali devono essere approvate dal governo centrale, sono riformabili a maggioranza semplice tramite referendum, e i comuni possono stabilire trattati tra di loro. Il governo, come negli Stati Uniti, può impugnare le leggi locali ritenute anticostituzionali e rimetterle alla "Corte della ragione", cioè la Corte costituzionale. Ma può anche farlo sotto richiesta di appena un terzo degli abitanti di ogni singolo comune; e questo è un punto molto importante a tutela delle minoranze nazionali, sia quelle croate nei comuni prevalentemente italiani, e sia degli italiani nei comuni a maggioranza croata.

Proprio sul tema dei rapporti con le popolazioni non italiane, è possibile apprezzare una significativa differenza tra le sensibilità politiche di De Ambris e D'Annunzio (artt. 38 e L-LI). Per la gestione del problema della convivenza interetnica, De Ambris mostrava di affidarsi a un impianto di specchiata derivazione liberale, garantendo l'uso e l'insegnamento delle lingue slave in tutti i Comuni della Reggenza. Ripudiava così ogni tentazione all'uso della coercizione e della violenza, con un atteggiamento che, a posteriori, appare coerente con il suo futuro antifascismo. Per parte sua, la versione dannunziana della Carta non nega l'impostazione di De Ambris, ma la inscrive in maniera inequivoca in una cornice di nazionalismo assimilazionista, proclamando che "l'altra stirpe sarà foggiata o prima o poi dallo spirito creatore della latinità".

Torniamo ai nove gruppi corrispondenti alle corporazioni, perché il corporativismo è senz'altro uno degli elementi di maggiore originalità della Carta.

Già all'inizio del testo costituzionale, all'articolo quattro dei "fondamenti", si precisa che la Reggenza riconosce democraticamente la sovranità e le libertà fondamentali di tutti i cittadini, senza divario di sesso, lingua, etnia, classe e religione, ma "sostiene sopra ogni altro diritto i diritti dei produttori". E nella parte dedicata specificamente alle "Corporazioni", all'art. tredici, è detto che "soltanto i produttori assidui della ricchezza comune … sono nella Reggenza i compiuti cittadini".

A questo fine, per stimolare la produttività dello Stato inteso come organo unitario e coeso, tutti i cittadini, dopo debito censimento, devono essere iscritti a una delle nove corporazioni, che hanno lo stesso stato giuridico dei privati. Le loro funzioni, come quelle dei comuni, non sono rigidamente definite nella Carta, perché i suoi autori mirano a un loro spontaneo sviluppo: De Ambris au-

spica che ciascuna corporazione arrivi a creare la sua cooperativa, la sua banca e la sua scuola. E d'Annunzio, per parte sua, ne suggerisce l'articolazione sul piano rituale ed estetico: ciascuna dovrebbe avere le proprie insegne, i propri simboli, celebrare i propri inni, martiri ed eroi.

L'attenzione di d'Annunzio verso l'aspetto esteriore e rituale della politica, evidente anche in questo caso, è stato scambiato spesso per una propensione alla farsa, una mancanza di realismo politico, o di disinteresse verso la politica. Invece sembra esatta una valutazione opposta: d'Annunzio ricorre a questi elementi e vi insiste proprio per la sua perspicace e quasi profetica comprensione del funzionamento della politica moderna, della politica nella società di massa, obbligata in qualche modo a confrontarsi con le richieste di partecipazione e il bisogno di identificazione di strati sempre più larghi di cittadini.

D'Annunzio, prima di molti altri, riesce a fiutare i cambiamenti epocali in atto e a capire l'importanza del discorso religioso come supporto della "nuova politica". Comprende non solo quanto questa politica possa beneficiarsi della dimensione liturgica delle religioni per diffondere i propri messaggi: cori, canti, insegne, prediche dal pulpito; ma compie anche uno dei primi esperimenti di sacralizzazione della politica, fondando una di quelle "religioni politiche" chiamate così dallo storico Emilio Gentile. E cioè progetti politici che si assumono la missione di "liberare" integralmente l'uomo, riformarlo, dandogli nuovi valori e costruendo la nuova società perfetta per lui. O per lei: la parità dei sessi è rigorosamente sancita, fino al servizio militare aperto anche alle donne.

Ma, ancora un attimo, guardiamo cosa scrive d'Annunzio nella Carta a proposito di religione. Si tratta di aggiunte specificamente dannunziane, assenti nella bozza di De Ambris. Secondo il Vate, questi sono i tre principi religiosi che devono stare al centro del nuovo Stato:

"La vita è bella, e degna che severamente e magnificamente la viva l'uomo rifatto intiero dalla libertà;

l'uomo intiero è colui che sa ogni giorno inventare la sua propria virtù, per ogni giorno offrire ai suoi fratelli un nuovo dono;

il lavoro, anche il più umile, anche il più oscuro, se sia bene eseguito, tende alla bellezza e orna il mondo".

In realtà sono principi laicissimi, e l'intenzione è precisamente quella di sostituire la religione tradizionale con un nuovo catechismo laico, con una nuova etica del lavoro e del dono. Un tentativo registrato prontamente dalle gerarchie ecclesiastiche, che accusano d'Annunzio di neopaganesimo e vedono nella Carta un'inammissibile intrusione del potere pubblico nella sfera religiosa.

Sono principi, questi, tanto laici che giustamente è stato osservato (da Michael Ledeen nel suo riuscitissimo studio sulla Fiume dannunziana) come essi rispecchino l'essenza del socialismo radicale europeo e sarebbero piaciuti al giovane Marx. Li ha scritti quello che da qualcuno è stato definito il "Giovanni Battista del fascismo".

Uno dei propositi di Marx, come si sa, era quello di rompere l'alienazione provocata nell'uomo dalla spersonalizzazione annichilente del lavoro industriale. D'Annunzio non vuole nulla di diverso: con la Carta vuole dare uno strumento per la liberazione della creatività di ogni singolo individuo, annullando l'oppressione tipica della società e dell'economia industriali. Ecco perché ricorre sistematicamente a un linguaggio che richiama l'età dei Comuni italici: non si tratta, di nuovo, di sem-

plice estro letterario, perché il sogno di d'Annunzio è proprio quello di dare vita a una specie di nuovo Rinascimento. Creare l'uomo nuovo, libero, integro, non alienato.

Non era il solo a volerlo. Guido Keller scrive a commento della Carta, preconizzando i cambiamenti che essa avrebbe messo in moto di lì a poco:

"Il lavoro sarà un piacere, uno dei bisogni umani necessari. E tendendo anzi il lavoro ad un ampliamento di vita e a ad una maggiore conoscenza esso è pure preghiera, perché … apre nuove vie all'attività umana e sublima l'idea dell'inconoscibile, della divinità".

Con questo ci avviciniamo a una delle parti più misteriose e affascinanti della Carta, quella relativa alla X Corporazione. Questa sezione non va affatto sottovalutata come se si trattasse, ancora una volta, di una divagazione poetica insensata e superflua. Perché, anzi, è proprio quella che intende descrivere i modi in cui si attuerà la liberazione e la rigenerazione da cui sorgerà l'uomo nuovo; ed è una parte del testo da cui si può misurare fin dove sia arrivato lo slancio poetico e immaginifico dell'esperienza fiumana. La X Corporazione, scrive il Comandante,

"… è riservata alle forze misteriose del popolo in travaglio e in ascendimento. È quasi una figura votiva consacrata al genio ignoto, all'apparizione dell'uomo novissimo, alle trasfigurazioni ideali delle opere e dei giorni, alla compiuta liberazione dello spirito … è rappresentata, nel santuario civico, da una lampada ardente che porta inscritta un'antica parola toscana dell'epoca dei Comuni, stupenda allusione a una forma spiritualizzata del lavoro umano: 'fatica senza fatica'".

Il lavoro, quindi, come mezzo di liberazione e realizzazione individuale. E la Carta come un mezzo, attraverso il corporativismo e il federalismo di De Ambris, di partecipazione popolare quanto più attiva alla politica e alla vita della comunità. Nella logica dei suoi artefici, andava abbattuta il più possibile la distanza tra il cittadino e lo Stato. Partecipare alla vita politica doveva essere una fonte di gioia, un'esperienza edificante.

Di qui, dalla stessa concezione quasi organica del benessere e della felicità popolari, deriva tutta la nutrita serie di diritti sociali garantiti per legge dalla Carta: istruzione elementare, educazione fisica, salario minimo, assistenza per malattia, invalidità, vecchiaia e disoccupazione. Deriva, in particolare, l'articolo che più di tutti gettò nel panico gli industriali fiumani e la borghesia italiana, quello sulla proprietà. La Carta la riconosce come diritto inalienabile, ma la vincola alla sua ultilità sociale. Leggiamo:

"Lo Stato non riconosce la proprietà come il dominio assoluto della persona sopra la cosa, ma la considera come la più utile delle funzioni sociali. Nessuna proprietà può essere riservata alla persona quasi fosse una sua parte; né può essere lecito che tal proprietario infingardo la lasci inerte o ne disponga malamente, ad esclusione di ogni altro".

Maffeo Pantaleoni, l'importante economista che a Fiume svolgeva l'ingrata mansione di ministro delle Finanze, commentò che la Carta "tratta i datori d'opera come malfattori da sorvegliare".

Dalle stesse logiche deriva anche la cura per l'armonia e la bellezza degli spazi urbani. A questo proposito d'Annunzio creò un apposito collegio di architetti, incaricati di mantenere il decoro

della città, difendere il paesaggio e il patrimonio urbano, organizzare le feste pubbliche ed educare i cittadini al gusto e all'eleganza.

Va notato che nella concezione del mondo oracolare e si può dire sciamanica di d'Annunzio, il bello, la salute, la libertà sono cantati, celebrati ed espressi soprattutto dalla musica. Per il Vate la musica è una "istituzione religiosa e sociale", e come tale è trattata nella Carta, dove si stabilisce che ciascun comune si doti di gruppi corali e stumentali, sovvenzionati integralmente dallo Stato.

Forse non per caso, uno degli ultimi grandi eventi vissuti dalla Fiume dannunziana è stato il concerto di Arturo Toscanini, invitato dal Comandante nel novembre del 1920 a respirare nella "Città di vita" la "più risonanate aria del mondo".

Per concludere. Non è solo nell'anticipazione di alcuni tratti caratteristici della "nuova politica" di massa, o nelle modalità di intervento sul tema delle minoranze nazionali, che il testo di De Ambris e d'Annunzio sfida i lettori del ventunesimo secolo con elaborazioni politico-giuridiche incentrate su questioni tuttora controverse. Per limitarsi a richiamare quelle più lampanti, ricordiamo l'equiparazione di diritti e doveri per i due sessi fino all'obbligo del servizio militare femminile; l'impostazione rigidamente laica con cui si stabilisce il rapporto tra fedi religiose e istruzione pubblica; o infine l'audace taglio federalista col quale si disegnano le dialettiche tra potere centrale e amministrazioni periferiche.

Una rilettura della Carta del Carnaro a novant'anni dall'impresa di Fiume forse trova il suo senso proprio qui. Nel suo far emergere in controluce le alternative possibili che sussistevano all'indomani della Grande Guerra, giacché essa è in fondo il lascito più ambizioso di un'impresa, quella di d'Annunzio, che contiene ed esprime un dualismo: tra gestione autoritaria e gestione liberale e democratica del potere, tra disconoscimento sostanziale e rispetto puntuale dell'alterità, tra cittadinanza esclusiva e cittadinanza inclusiva. Ed è una scelta cui siamo chiamati di continuo.

Bibliografia essenziale

Alatri, P., *Nitti, d'Annunzio e la questione adriatica (1919-1920)*, Feltrinelli, Milano 1959.

Barbagallo, F., *Francesco S. Nitti*, Utet, Torino 1984.

Bucarelli, M., *«Delenda Jugoslavia». D'Annunzio, Sforza e gli "intrighi balcanici" del '19-20*, "Nuova storia contemporanea", n. 6, novembre-dicembre 2002.

Cattaruzza, M., *L'Italia e il confine orientale 1866-2006*, Il Mulino, Bologna 2007.

D'Annunzio, G., *La Carta del Carnaro e altri scritti su Fiume*, a c. di M. Fressura e P. Karlsen, Castelvecchi, Roma 2009.

De Felice, R., *Sindacalismo rivoluzionario e fiumanesimo nel carteggio De Ambris-D'Annunzio (1919-1922)*, Morcelliana, Brescia 1966.

Id., *D'Annunzio politico 1918-1938*, Laterza, Roma-Bari 1978.

Frosini, V., *D'Annunzio e la "Carta del Carnaro"*, "Nuova antologia", gennaio 1971.

Gerra, F., *L'impresa di Fiume. Nelle parole e nell'azione di Gabriele D'Annunzio*, Longanesi, Milano 1975.

Ghisalberti, C., *D'Annunzio e la lunga via per Fiume*, in Id., *Da Campoformio a Osimo. La frontiera orientale tra storia e storiografia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001.

Guerri, G.B., *D'Annunzio. L'amante guerriero*, Mondadori, Milano 2008.

Ledeen, M.A., *D’Annunzio a Fiume*, Laterza, Roma-Bari 1975.

Lederer, I.J., *La Jugoslavia dalla Conferenza della pace al Trattato di Rapallo 1919-1920*, Il Saggiatore, Milano 1966.

Monzali, L., *Italiani di Dalmazia 1914-1924*, Le Lettere, Firenze 2007.

Salaris, C., *Alla festa della rivoluzione. Artisti e libertari con D’Annunzio a Fiume*, Il Mulino, Bologna 2002.

Sforza, C., *L’Italia dal 1914 al 1944 quale io la vidi*, Mondadori, Milano 1944.

Sternhell, Z., *Nascita dell’ideologia fascista*, Baldini&Castoldi, Milano 1993.

Valeri, N., *Dalla “Belle Époque” al fascismo. Momenti e personaggi*, Laterza, Bari 1975.

Vivarelli, R. *Storia delle origini del fascismo. L’Italia dalla Grande Guerra alla marcia su Roma*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1991.